

詮釋學之為倫理學？

高達美《真理與方法》中應用概念之簡介

國立中央大學 哲學研究所 研究員 陸敬忠

壹·應用倫理學與哲學詮釋學

在二十世紀末端回顧本世紀之哲學發展，其特色之一便是在傳統哲學中純理論哲學（邏輯學、存有學、知識論等）之外、常處“邊錘地位”或“下游產業”的所謂實踐哲學或“應用哲學”（科學哲學、倫理學、美學等）不但反客為主，成為可不依純理論哲學之下層結構而獨立發展之學門，有漸成為“主流派”之勢，有時甚至有取代純理論哲學下層結構地位的現象。應用倫理學自1970年代以來之發展便是一例。從倫理學本身在二十世紀之發展而言，應用倫理學自有其理論脈絡可循。傳統倫理學中兩元要素之問題關係—規範與處境孰主孰從、孰輕孰重—在面臨當代科技級數倍增式地發展，產生新的結構性困難：科技一方面透過其無所不包之宰制性及專業化象徵新權威，引致其可以主導價值乃至製造新規範之虛相，另一方

面透過其無與倫比之創造性及普及化製造新處境，產生許多在傳統倫理學背景下完全不存在之倫理問題。前者如羊膜穿刺術之能斷定唐氏症嬰兒等於決定嬰兒（無）出生之權利（優生價值高於生命價值？），後者如代理孕母之問題。

面對此倫理學之新情勢，哲學之反思及反應有兩大進路：一是批判性的，一是詮釋性的。法蘭克福學派之批判理論為前者之代表：試圖由對科技受意識型態利用或成為意識型態之宰制工具的批判出發，構思不受意識型態左右而又賦予科技在生活世界結構性基設下正當地地位之理想溝通模式的規範系統。後者則傾向於體認，對所有在科技創造之新倫理問題處境及與之因應的倫理原則或道德準則之理解乃至因此所作有倫理規範性之判斷，均是一種詮釋性過程（註一）。所謂應用倫理學在廣義上便屬後者，其研究對象之性質不再是優先地以建構一套所謂理論性之規範倫理學為前

設或原則然後再將之應用之於處境，而是直接在對實際倫理問題處境之理解中詮釋性地應用倫理原則做價值判斷。此種反思進路至少在理論思路上與高達美哲學詮釋學之應用概念十分類似，以下便以簡介高達美《真理與方法》中發展之詮釋學性應用概念為本文題旨，期能對應用倫理學與哲學詮釋學之對話交流具拋磚引玉之效。

貳。高達美《真理與方法》中應用概念之導入

在《真理與方法》第二部分之下半部〈一詮釋性經驗理論之諸基本特質〉中，高達美在揭示其著名之“效應歷史原理”（Prinzip der Wirkungsgeschichte）及其運行模式—“視界融合”（Horizontverschmelzung）—後，以及在進入對效應歷史意識之解析前（註二），處理〈詮釋學基本問題之復興〉，亦即，以傳統詮釋學中之應用概念為哲學詮釋學之基本任務及詮釋性過程之基本要素而重新啓用之。基此目的，高達美引進亞里斯多德之“慧思”（phronesis）概念為思想模式，傳統詮釋學中之法律及神學詮釋學為典範學科。首先高達美指出，在傳統詮釋學中“應用”（Applikation, Anwendung, application）乃三種詮釋術實行方式要素之一：“理解之精藝”（subtilitas intellegendi），“詮解之精藝”（subtilitas explicandi）及基督教敬虔派釋經學所加入“應用之精藝”（subtilitas applicandi）。然而在浪漫派詮釋學將理解（intellegere）及詮解（explicare）融合為一種詮釋性過程後，應用遂被拒於現代詮釋學之門

外。為何要‘復興’應用概念為哲學詮釋學理論中所視詮釋性過程之基本要素？因為高達美對詮釋性現象之反思在根本上導致一種洞見：在理解中總是發生著一種將受理解者應用於理解者當下處境中之現象。因此高達美嘗試將應用視為理解及詮解統一之詮釋性過程中整合而不可分的一環節。

鑒於高達美對海德格“基本存有學”（Fundamentalontologie）、特別是“事實性詮釋學”（Hermeneutik der Faktizität）之基設性攝納—以理解為人基本存在活動及在其基源處境中之基源應對方式（ursprüngliche Verhaltensweise）—理解乃一種“生化過程”（Verstehen als Geschehen）（註三），人一直在詮釋性循環中理解，即在其詮釋性前結構中、在其前判斷系統主導下進行理解，理解者生長於並隸屬於一種傳統之“傳承生化過程”（Überlieferungsgeschehen）而一直存在於某種特殊之詮釋性處境中，此即理解之事實性、“情境性”（Befindlichkeit）或理解之為投射性設想的“被拋性”（der geworfene Entwurf）。詮釋學性哲思便須對介於事理或原理作為理解之對象所具不變之自性或其普遍性以及理解所在不斷變動之處境的殊異性或其特殊性間的張力關係—此正是應用之關係—進行反思。基此，高達美一方面批判現代詮釋學之為方法論對所謂“認知的”（kognitive）、“規範的”（normative）及“再創的”（reproduktive）詮釋方式之區分（註四），此不但符合在法律及神學詮釋學乃至在藝術中之詮釋性實踐—認知的、規範的乃至再創的詮釋乃一種統一而不可分離之

過程一，並且將此造作的區分回溯至其哲學理論上之基設：主客體之分立，此遂發展成浪漫詮釋學中所謂詮釋者主體性及被理解意義之客觀性的分離，而此則為其所謂認知的及規範的詮釋功能之區分奠基，亦即，詮釋學乃認知的，乃所謂心理學式詮解，意在對作為被理解對象之作者創作的心思意念進行客觀性“重構”或“復原”（Rekonstruktion oder Restauration）的工作。由此復原而得認知性理解對詮釋主體之生活或生命則毫無規範性效應或約束性作用。另一方面，高達美遂在主客體分立之前的哲學思想中找尋足以闡釋詮釋學性應用、亦即描述認知、規範及重現詮釋方式乃合一過程之概念：亞里斯多德倫理學中之慧思。（註五）

參·亞里斯多德式慧思（phronesis）作為應用之範型、模式

高達美對亞里斯多德倫理學慧思之詮釋性援引，顯然是在亞里斯多德《形上學》依理性知識對象之分類脈絡下進行（Aristoteles' *Metaphysik*, 1025b-1026a），亦即將廣義之知識（episteme）體系分為“理論之學”（theoretike）、“創作之學”（poietike）及“實踐之學”（praktike），此三者則分別在《尼可馬偕倫理學》中與狹義之 episteme 或“理思”（theoria），“技藝”（techne）及慧思（phronesis）相符合。高達美便基於慧思與其他兩者之異同，揭示慧思作為詮釋學性應用之範型、模式：

一、相對於理論性、科學性知識（episteme theoretike），慧思—實踐

性、德行性理性、知識或智慧—可為應用之存有學性範型：慧思與應用概念在關於存有與思想（特別是意識）之關係上具存有學脈絡上之共同性，或具有相同的存有學性質，亦即，實踐哲學及詮釋學理論均關涉著那種「不與某種既成存有解離、而是受此存有所規定並為之進行規定之理性與知識」（註六）。慧思可作為精神科學知識或所謂道德科學、及其詮釋學性應用之範型，就消極面而言，它具有與那種由存有脫離之純粹知識劃清界限之典範功能，即不同於希臘理論性知識，亦非屬於現代科學方法論式客觀化知識之領域。因為，在倫理學及詮釋學領域中，基於此有之歷史性及有限性，意識向來無法將其存有由其自身全然抽象出來並對象化之。就積極面而言，此種無法脫離存有之意識乃指涉理性對歷史性生化過程中化成之存有的隸屬性，可視為一種存有學性基礎，亦即基於此隸屬性，作為倫理學概念之慧思對應用概念的詮釋學向度極具啟發性，而在此向度中理解者對傳承之隸屬性及理解之為生化過程正是哲學詮釋學之核心思想。德行之知者總是會直接地受其所知者感染，慧思與知者之存有及行動密切相關。（註七）

二、相對於其與“技藝”（techne）之異同，慧思為應用概念提供知識、行動及對象間之關係模式：一方面慧思與技藝確有相符合之處，亦即，兩者均意味著對行動進行規

定、指導之‘先行’（vorgangig）知識，此則蘊涵著此知識在各具體之任務及處境中之應用（註八）。在兩者均存在著介於先行知識與在此知識中已蘊涵之實踐。另一方面，德行性知識之行動及對象乃人類本身，而不是可學習之技藝能力、其工具、待處理之材料及待製作之對象。故亞里斯多德稱慧思為“己知”（Sich-Wissen），或“為己之知”（Für-sich-Wissen）。基此與技藝之根本差異，高達美揭示慧思之三特點，以益對應用概念之澄明：

1. 慧思不具如技藝之為‘可學習性’知識的先行性，而是一種雖是先行的、卻一直在行動者具體處境中體現之知識。（註九）它並不像技藝之應用那樣，行動者（即手工藝師）具有某種已先行學習之技藝性知識以及某種在思想上已先行規定之計劃，因此只剩下此知識在工作中‘後行’（nachtraglich）之應用及計劃於後天情況中之實行。相反地，倫理之行動者一直都存在於其自身已在之處境中而必須一直已擁有慧思並應用之。倒是法律、特別是自然法之應用較接近慧思：所有倫理性“範式”（Leitbild）、特別是亞里斯多德之德性範疇，只要是普遍性的而尚不內含實踐實在性之全然具體性，均如同法律般，與行動之具體化處於一種必然之張力關係（註十）。因此，它們只具有“示模”

（Schemata）之效力要求，唯由經由“個例之創造性”（Produktivität des Einzelfalles）方得以具體化。高達美遂嘗試經由對亞里斯多德自然法概念之詮釋來呈示此種普遍性示模及具體性變異繁殊之諸個例間的實現關係：有一種律法，「完全不容許任何隨意之人為約定，因為，）事理之本性〔die Natur der Sache〕總會自行貫徹實現。」（註十一）事理本性會為法律性示模之制定提供靈活之空間與批判之功能：此種所謂自然法、事理本性之規則，一方面會使在對法律適當性之考量中包含著某種變動性之可能，另一方面，唯在對法律與法律間分歧做批判性裁量時，對自然法之訴諸方具正當性（註十二）。因此自然法本身不得被窄化為任何特定法律內容而受任何教條式應用，而使事理本性在各個法律之具體權衡中運行不悖。此種事理本性之運行對德行性知識—特別是德行性概念及其在各時代與文化中之各種變形的張力關係—亦然有效：德行性概念在行動者個別處境中具體化而呈現事理本性之當下具體規定。

2. 在慧思中呈現出一種「手段與目的間概念關係之根本修正，此則使德行性知識得以區別於技藝性知識。」（註十三）德行性知識中手段與目的之關係並不是那種介於適當手段之先行可用認知與適當目的之對象化認知間者。亞

里斯多德之慧思反而呈現一種在手段與目的間之搖擺。一方面，慧思乃遵循德行生活中無法作為可學習知識性對象之目的、尤其是此目的之展現為德行性行動的示模或德性範疇。因此，慧思本身指涉著不可對象化之目的性知識。另一方面，此慧思之遵循功能又只有在關涉於當下處境中可實現之德行性知識時，方有其實踐性意義。因此，慧思作為在具體處境中對適當手段之考量本身便是一種德行性考量，此不但蘊涵著此種考量所遵循之德行性目的於自身，而且也體現、具體化此目的之德行正確性，此便是一種“已知”或以自身實現為目的之“為己之知”：「亞里斯多德所言之已知乃如是受規定，即其包含著完成之應用，並於既與處境之直接性中實現其知識。」

（註十四）德行性知識之為德行性目的唯於各具體處境中之實行為手段而得以實現，而此整體正是慧思本身。慧思遂統攝手段及目的於一身，使德行性知識包含其實行經驗於自身，而不似技藝中先行知識與後行經驗之分離。

3. 慧思之已知具有一種獨特之自涉性，而此自涉性之變式則為理解（synesis），亦即涉他性之慧思、為他者之德行性思量及判斷。此種理解亦是一種‘在當下具體化’之過程，一種設身處地於他者之具體處境中的判斷性應用。所謂‘關於良知問題之良友

諍言’正是佳例：基於共同友誼之隸屬性，良友對陷入難題之友人的情境能感同身受而共思解答，此自與中立而不受此難題情境影響者之評論建議不可同日而語。

鑑於以上論述，吾人可體悟，為何，對高達美而言，亞里斯多德之慧思優於主客分立及其方法論化下之客觀化理想。慧思即非某種可學習之知識對象，亦非在某種手段與目的之技藝式關係下合目的性的手段客觀化，更非作為無動於衷之中立對方對他者之客觀性理解。慧思、行動者、行動及具體處境間之關係正如同一種詮釋學性應用關係。行動者一直存在於一種德行性行動之具體處境中，並一直在運用慧思，德行之事理本性經由慧思在各個別處境中自行規定地體現，運行、呈現於各種處境中。在慧思中遂揭示著所謂具體普遍性之模式：惟當普遍性之為範式或示模在具體處境中體現，此普遍性方有其實質意義。高達美遂主張亞里斯多德之慧思解析可作為『在詮釋學性任務中存在之問題的模式』（註十五）。正如慧思並非是主體之對象，而是在具體處境中德行性事理限定性體現之過程，詮釋學性應用亦為理解之過程本身，從頭至尾整體地規定著理解之現象，而非既與普遍性在特別處境中之後行性應用。「與傳承有關之詮釋者，試圖應用之」，亦即只在其自己詮釋性處境中理解作為普遍者之文典。「如果他真想理解的話，他必須將文典與此處境關聯。」（註十六）慧思之倫理性理論可提供普遍性之具體化應用模式，亦即，作為普遍性型

態或範式之事理唯經由具約束性、效應性之思量方體現於行動者一直所在之個別、具體處境中。普遍性示模一直內在於具體性處境中，慧思之思量不過使行動者活化於一直已在發生中之具體化過程。

高達美以倫理學慧思之具體化過程揭示詮釋學之應用概念，對此具體化過程卻未進行更清晰之描述，也許正是因為作為歷史性有限此有的我們一直均在此具體化過程中而不能將完全對象化，故而不能對之有胡賽爾現象學式描述，而是海德格現象學式的描述：事理自身呈顯之概念性揭示。高達美之應用概念是否有前後期之別？亦即，在受哈伯瑪斯批判之後所謂高達美詮釋學之實踐哲學轉向是否引起其慧思之轉回倫理學向度內之哲思，《真理與方法》中應用概念之如何後續發展？高達美之應用概念是否可提供當代應用倫理學另一種思想之向度？依照高達美之問答辯證法，吾人就在此問題中，不是結束此文，而是期待進一步之提問與對話。對話豈非應用？

註解：

註一：參甯應斌：〈試論美國應用倫理學的興起條件〉，《第四屆美國文學與思想研討會論文選集：哲學篇》，何志青及洪裕宏主編，台北：中央研究院歐美研究所出版，1995，頁70。

註二：在高達美之原初構思中，在定立效應歷史為詮釋學原理後，緊接著便探討效應歷史意識，特別是其對反省意識哲學之批判。關於

詮釋學之應用問題顯然是後來1960年《真理與方法》出版本中介於效應歷史及效應歷史意識之段落間穿插進去的。參 Jean Grondin: 〈Zur Komposition von 《Wahrheit und Methode》〉，見於《Dilthey Jahrbuch》，Band 8/1992-93，頁61及下頁註解八。

註三：參《Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik》（《真理與方法：一種哲學詮釋學之諸基本特徵》），《Gesammelte Werke》，第一冊，Tuebingen, 1986，頁314。在此將 Geschehen 譯成“生化過程”，乃強調其為動態過程，亦即源自海德格“存有之為發生之事”（Sein als Ereignis）乃至其“真理之為即開顯即隱蔽之生化過程”（Wahrheit als Geschehen von Entbergung und Verbergung）的思想。就其動態過程之靜態結果，Geschehen 常被譯為“事件”，事實上對此靜態結果或動態過程之名詞化，海德格及高達美另有字詞表之：Geschehnis。

註四：參《Wahrheit und Methode》，頁314以下；高達美在此指涉 Emilio Betti 之詮釋學理論。

註五：事實上，高達美對應用概念之論述可略分為三個層面：1. 應用之邏輯層面；2. 亞里斯多德倫理學中之慧思概念作為應用之模式；3. 在應用觀點下，法律詮釋學乃至神學詮釋學作為語文學詮釋學特別是歷史學詮釋學之典範。關於應用之邏輯層面，參《Wahrheit und Methode》，頁

317 以下：「設若詮釋性問題原本之極端在於，傳承之為同一者卻總是被殊異地理解，因此，由邏輯觀之，此問題實涉及普遍者與特殊者之關係。理解乃是使普遍者應用於具體而特殊之處境的特例。」在《真理與方法》之後，高達美更曾援用黑格爾思想來揭示應用概念，亦即黑格爾邏輯學之具體普遍性概念及黑格爾之統合康德限定性及反思性判斷力，參 Gadamer: 《Hegel e l'ermeneutica - Introduzione di Valerio Verra》，Napoli 1980，頁 49 以下；又參 Gadamer: 《Nachwort zur 3. Auflage》，見於《Gesammelte Werke》，第二冊，Tuebingen 1986，頁

455。

註六：見《Wahrheit und Methode》，頁 317。亦參頁 319：「因為詮釋性問題顯然也對那種由自身存有解離之）純粹〈知識不能苟同。〉」

註七：參《Wahrheit und Methode》，頁 319。

註八：參前引書，頁 320。

註九：參前引書，頁 322。

註十：參前引書，頁 323。

註十一：參前引書，頁 324。

註十二：參前引書，頁 324 及下頁。

註十三：參前引書，頁 326。

註十四：見前引書，頁 327。

註十五：見前引書，頁 329。

註十六：同上。

